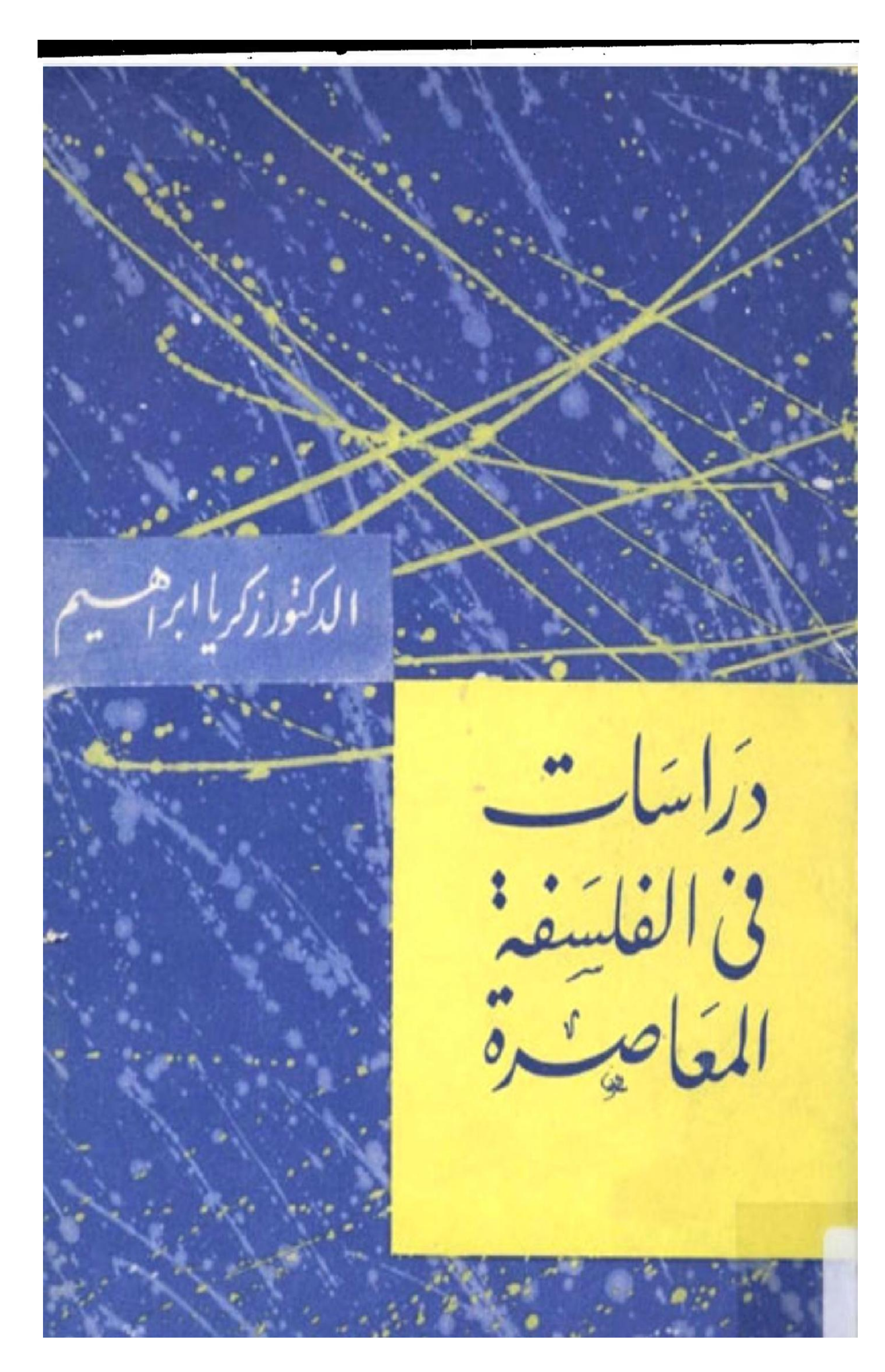

الدكتور زكريا ابراهيم
دراسات
فى الفلسفة
المعاصرة

تصدير

منذ أكثر من عشرة أعوام ، راودتنى فكرة إصدار مؤلف شامل يضم بين جنباته عرضًا وافيًا لأهم « التيارات الفلسفية المعاصرة . » . وقد شجعنى على المضى فى هذا السبيل انشغالى الطويل ــ خلال حياتى الأكاديمية فى مصر وخارجها ــ بالحركات الفكرية المعاصرة فى العالم الغربى . ولكننى لم ألبث أن تحققت ــ بعد سنوات غير قليلة من البحث والاطلاع والتنقيب ــ أن مثل هذا العمل قد يستلزم تضافر الكثير من الباحثين فى الحقل الفلسفى ، وبالتالى فقد استقر فى ذهنى أن إصدار مؤلف ضخم من هذا القبيل يفتقر بالضرورة إلى « عمل جماعي » . وقد فاتحت بعض الزملاء والإخوان فى هذا الشأن ، فلم أجد منهم ــ مع الأسف ــ استعدادًا كبيرًا للتعاون معى فى هذا المضمار . وربما كان السبب فى ذلك أن المؤلفين والناشرين عندنا فى العالم العربى لم يألفوا بعد طريقة « الإنتاج الجماعى » ، فهم ما يزالون يتوجسون منها ويخشون الإقبال عليها . ومع ذلك فقد بقيت فكرة إصدار هذا المؤلف تراودنى بين الحين والآخر ، كما بقيت المكتبة العربية مفتقرة إلى مثل هذه الدراسة الجدية التى تسد نقصًا كبيرًا فى مضمار « الفلسفة المعاصرة » .

ثم كان أن ظهر كتابى « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » (سنة ١٩٦٦.) ، فراعنى مدى إقبال جمهور القراء (من مختصين وغير مختصين) على قراءة كل ما يكتب فى مضمار « الفكر المعاصر » ، ومن ثم فقد عاودتنى فكرة المضى فى الكتابة عن أهم التيارات الفلسفية المعاصرة . ولم يكن فى وسعى أن أنتظر ريثما يتسنى لى أن أستكمل دراساتى لشتى المذاهب الفلسفية المعاصرة (خِصوصًا وأن مثل هذا العمل قد يستلزم العمر كله ، إن لم يكن أكثر) ، فآثرت أن أطلق

على كتابى هذا اسم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، اعترافًا منى بما فيه من نقص ، وقصور ، ونسبية . وليس من شك فى أن القارئ العربى لن يجد فى صفحات هذا الكتاب كل الأسماء التى قد يبحث عنها ، أو كافة المذاهب التى قد يهمه التعرف عليها ، ولكنه — فيما أعتقد — قد يجد نفسه بإزاء بعض الدراسات الجادة التى تهدف إلى النقد والتحليل ، أكثر مما ترمى إلى العرض والتبسيط . وقد يعجب القارئ حين يرانا نتعاطف مع كل هؤلاء الفلاسفة — على الرغم من كل ما قد نوجهه إليهم من نقد — ولكن الحقيقة أننا قد تعلمنا على يد الفيلسوف الفرنسي المعاصر چان فال Jean Wahl كيف نحقق بيننا وبين جميع الفلاسفة ضربًا من التآخى الفكرى أو المودة الروحية . ولقد قيل عن چان فال : « إن كل فيلسوف من الفلاسفة يجد عنده ضربًا من القبول أو الترحيب ، ولكن ليس ثمة فيلسوف يمكن أن يبدى رضاءه التام عن القبول أو الترحيب الذى يلقاه ... إن كل فكرة تجتذب چان فال ، كما أنه ليس ثمة رأى لا يجد فيه شيئًا من الثراء . وإذن فإن چان فال — بكل معانى الكلمة — تودد مع فكر الآخرين « Affection pour la pensée d'autrui » ! ونحن — بدورنا — نريد أن نفتح صدورنا لكافة الفلاسفة ، ولكن لا لكى نسلم تسليما بكل ما يقولونه ، ولا لكى نتابعهم حذو النعل بالنعل فى كل ما يذهبون إليه ، وإنما لكى نفتح لهم حسابا — إن صح هذا التعبير — فى سجل « تواصلنا الفكرى » . وليس أيسر على الباحث — فى كثير من الأحيان — من أن يتصيد المآخذ والعيوب لهذا المفكر أو ذاك ، ولكن الحوار الفلسفى الحقيقى إنما هو ذلك الذى يبدأ بالتعاطف مع الفيلسوف من أجل النفاذ إلى صميم فكره ، والوقوف على حقيقة مراميه . ثم يجىء « النقد » فيكون بمثابة علامات استفهام يثيرها الكاتب حول بعض ما سكت عنه الفيلسوف ، أو ما لم يحسن التعبير عنه ، أو ما فاته التوقف عنده . ولا شك أن أنظار الفلاسفة قلما تخلو من فجوات وهوات ومتناقضات ، فليس من حرج على الباحث إذا هو عنى نفسه بتسليط بعض الأضواء الكشافة على أمثال تلك السقطات الفكرية .

ولا يقعن فى ظن أحد أن هؤلاء الفلاسفة الذين نستقصى آراءهم قد كونوا مذاهبهم فى أحضان التأمل الذاتى أو العبقرية الفردية ، دون أن يكونوا قد تتلمذوا على أحد ، أو ساروا على نهج أحد . وإنما لا بد لنا من أن نتذكر دائمًا أن فلاسفة القرن العشرين أيضًا — خصوصًا فى شبابهم — قد عرفوا معنى اللقاء الفكرى ، وذاقوا عذوبة التآخى الروحى . وهذا واحد منهم — ألا وهو كروتشه — يعترف فى مقدمة كتابه المسمى باسم « فلسفتى » بأنه يدين بالكثير لأستاذه هيجل ، ثم يعلق على ذلك بقوله : « وأى شىء يمكن أن يكون أبعث على السرور أو أدعى إلى السكينة من تلك الثقة المخلصة التى يلقاها المرء فى شخص أستاذه وفى تعاليم أستاذه ؟ » . فليس فى « الفلسفة المعاصرة » جزائر فكرية مستقلة ، أو وحدات مذهبية قائمة بذاتها ، بل هناك تواصل ، وتفاعل ، إن لم نقل حلقة متشابكة معقدة من الخيوط الفكرية المتداخلة . وربما كان من بعض مزايا العصر الذى نعيش فيه أنه عصر الاحتكاك الفكرى ، فلم تعد هناك عزلة فكرية فى أية بقعة من بقاع العالم ، ولم يعد هناك أى مجال للحديث عن فلسفة إنجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما إلى ذلك ، وكأن « الجنسية » وحدها هى الكفيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك ! وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية ، لا فى ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل فى كل من إيطاليا وأسبانيا وبلجيكا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ... إلخ . ونحن كذلك لا نلتقى بالوضعية المنطقية فى النمسا أو ألمانيا أو إنجلترا فقط ، بل فى سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما من البلدان . وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة ، فإنها قد أصبحت جميعا حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو إقليمية ، بل تتردد فى كل بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز . ولا شك أن هذا « التلاقح الفكرى » الذى عرفته فلسفات القرن العشرين هو السر فيما تميزت به المذاهب الفكرية المعاصرة من خصوبة ، وحيوية ، ومرونة ، وثراء .

وإذا كان البعض قد زعم أن الفلسفة المعاصرة فى محنة ، فربما كان فى وسعنا

نحن أن نقول إن أزمة الفكر المعاصر هى أنه قد انطلق إلى آفاق لا حصر لها ، فلم يعد فى إمكاننا اليوم أن نحدد المسالك التى أصبح رواد الفلسفة المعاصرة يخوضون فيها . ويكفى أن يلقى المرء نظرة على أهم الحركات الفلسفية التى أصبحت تتصارع اليوم فى الشرق والغرب على حد سواء ، لكى يتحقق من أن عصرنا عصر خصب حافل بالإنتاج الفكرى الهائل . وعلى حين سيطر تفكير ديكارت على كل (أو معظم) الحركات الفلسفية التى ظهرت فى القرن السابع عشر ، وسيطر تفكير كانط على شتى المذاهب الفلسفية التى شهدها القرن الثامن عشر ، ووسم تفكير هيجل بطابعه الخاص معظم الاتجاهات الفكرية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر ، نجد أن الفكر المعاصر قد اتسم بالتعدد والتنوع والتشتت والانقسام ! فلسنا نجد فى القرن العشرين شخصية فلسفية واحدة نستطيع أن نقول عنها — بحق — إنها هى التى حددت ملامح الفلسفة المعاصرة كلها . وحسبنا أن نقوم بتصنيف بسيط لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة : من وجودية ، ووضعية منطقية ، وفلسفة تحليلية ، وواقعية محدثة ومثالية جديدة ، ونزعة برجماتية ، واتجاه حيوى ، وفلسفة ظواهر .. إلخ ، لكى نتحقق من أنه ليس ثمة طابع واحد بعينه يغلب على فلسفة القرن العشرين بأسرها .

وإذا كان القارئ العربى قد ظل يجهل حتى الآن الشىء الكثير عن بعض هذه التيارات الفلسفية المعاصرة ، إلا أن من المؤكد أن الكثيرين من كتاب الطليعة عندنا قد كونوا آراءهم الفلسفية فى أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين ، والوجوديين ، والفلاسفة التحليليين ، ودعاة الوضعية المنطقية ، وغيرهم . ومن هنا فقد أصبح لزامًا على القارئ العربى أن يكون ملمًا بأهم الحركات الفلسفية الراهنة التى مازالت أصداؤها تتردد فى صميم ثقافتنا العربية . ولن يكون فى وسعنا — بطبيعة الحال — أن نحشد فى هذا العمل المتواضع شتى الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، ولكننا سنحاول — على الأقل — أن نضع بين يدى القارئ العربى فى مستهل هذا الكتاب ، ثبتًا بأسماء أهم التيارات الفلسفية

التى ظهرت فى النصف الأول من القرن العشرين ، مع ذكر بعض الأسماء اللامعة التى اقترنت شهرتها بتلك المذاهب أو التيارات . وأما القارئ المتخصص فسيجد فى نهاية كل فصل إشارات مفصلة إلى بعض المراجع الهامة التى يمكنه الاستعانة بها من أجل الحصول على المزيد من المعلومات . وقد يلمح القارئ — فى تضاعيف دراستنا — تحمسًا من جانبنا لبعض الاتجاهات ، أو فتورًا نحو بعض النزعات ، ولكنه — فى كلتا الحالتين — لن يأخذ علينا أننا لم نستطع أن نتجاوز « موقف الإنسان » بما فيه من نسبية ، وجزئية ، وتحيز ، ومحاباة ! وإذا كان أحد الباحثين الفرنسيين قد قال : « إننا متحيزون لأننا جزئيون » : « Nous sommes partiels parce que partiaux » ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نقول : « ونحن أيضًا متحيزون لأننا لا نملك إلا أن نختار ، ولأنه ليس فى وسعنا أن نختار كل شىء » !

عمان فى أول يناير سنة ١٩٦٨ — زكريا إبراهيم

مقــدمة

فى التيارات الفلسفية المعاصرة

ربما كان من العسير — إن لم نقل من المستحيل — أن نحدد فى الوقت الحاضر شتى التيارات الفلسفية المعاصرة ، أو أن نحصر على وجه الدقة كافة الاتجاهات الفكرية السائدة فى القرن العشرين . ولكننا سنحاول مع ذلك أن نصنف المذاهب الفلسفية المعاصرة تصنيفًا تقريبيًا مجملا ، آملين أن نتمكن عن هذا الطريق من تزويد القارئ العربى بصورة عامة تخطيطية للمناخ الفكرى السائد فى القرن العشرين وعلى الرغم من أنه ليس من السهل — بطبيعة الحال — أن نفصل فلسفة القرن العشرين عما سبقها من فلسفات ، خصوصًا فى القرن التاسع عشر ، فإننا سنعمد إلى إغفال معظم المذاهب الفلسفية التى لم يمتد تأثيرها إلى ما بعد القرن التاسع عشر ، مكتفين بالمذاهب التى ما يزال لها ممثلون إلى يومنا هذا ، مع الاقتصار على ذكر الأسماء الرئيسية والشخصيات الهامة التى تعبر عن تلك المذاهب . وربما كان فى وسعنا — مع شىء من التجاوز — أن نحصر أهم المدارس الفلسفية المعاصرة فى نطاق الاتجاهات الستة التالية :

أولا : الاتجاه المادى (أو فلسفة المادة)

هناك مدارس عديدة تعبر عن هذا الاتجاه ، لعل فى مقدمتها الواقعية المحدثة (فى إنجلترا وأمريكا) ، ومن أشهر ممثليها رسل Russell ومور Moore ثم الوضعية المنطقية Positivisme logique (فى النمسا وإنجلترا وأمريكا وغيرها) ، ومن أشهر ممثليها أنصار دائرة فينا Cercle de Vienne فى النمسا ، وآير Ayer فى إنجلترا ، وكارناب Carnap فى أمريكا . وهناك أيضًا المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) التى وضعها كارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) ولا زال لها

ممثلون عديدون فى روسيا وغيرها من البلاد الشيوعية (وغير الشيوعية) .

ثانيا : الاتجاه الروحى (أو فلسفة الفكر) :

ويعبر عن هذا الاتجاه أنصار المذهب المثالى من أمثال كروتشه : B. Croce (١٨٦٦ — ١٩٥٣) فى إيطاليا ، وبرنشفيك L. Brunschwicg (١٨٦٩ — ١٩٤٤) فى فرنسا ، والكنتيون الجدد فى كل من النمسا وألمانيا وفرنسا وغيرها من البلاد ومن أشهرهم ناتورب P. Natorp (١٨٥٤ — ١٩٢٤) ، وكاسيرر E. Cassirer (١٨٧٤ — ١٩٤٥) وغيرهما من أنصار مدرسة ماربورج Marbourg التى أسسها هرمان كوهن Cohen (١٨٤٢ — ١٩١٨) زعيم المدرسة الكانتية الجديدة Néo - kantisme .

ثالثا : الاتجاه الحيوى (أو فلسفة الحياة) :

ويعبر عن هذا الاتجاه هنرى برجسون H. Bergson (١٨٥٩ — ١٩٤١) الذى تتلمذ على يدى كل من لاشلييه Lachelier وبوترو Boutrowx ، ثم إدوار ليروا Le Roy الذى يعد خير معبر عن الروح البرجسونية فى فرنسا (وإن كان قد تزعم حركة المودرنزم المشهورة فى مضمار الدراسات المسيحية الكاثوليكية) . ومن الممكن أن ندخل فى عداد فلسفات الحياة مذاهب متعددة فى ألمانيا مثل مذهب دلتاى : Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) واشبنجلر Spengler (١٨٨٠ — ١٩٣٦) وكلاجس Clages وغيرهم . وأما فى البلاد الأنجلوساكسونية ، فإن الفلسفة البرجماتية Pragmatisme التى دعا إليها كل من بيرس ووليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) قد ظلت حية على يد جون ديوى Dewey (١٨٥٩ — ١٩٥٢) وتلاميذه فى أمريكا .

رابعًا : الاتجاه الفنومنولوچى (أو فلسفة الماهية) :

وقد نشأ هذا الاتجاه — بادئ ذى بدء — على يد ماينونج A. Meinong (١٨٥٣ — ١٩٢١) ، ثم لم يلبث أن تبلور على صورة « فلسفة ظواهر » عند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) الذى أثر تأثيرًا كبيرًا على عدد غير

قليل من فلاسفة القرن العشرين ، وفى مقدمتهم دعاة الاتجاه الوجودى . ومن أشهر المعبرين عن هذه النزعة ماكس شلر M. Scheler (١٨٧٤ — ١٩٢٨) الذى طبق المنهج الفنومنولوجى على الظاهرة الأخلاقية ، فأدخله بذلك إلى مجال « القيم » .

خامسًا : الاتجاه الأونطولوچى (أو فلسفة الكينونة) :

وتلك هى النزعة الميتافيزيقية أو الأنطولوجية التى عبر عنها فى إنجلترا صموئيل ألكسندر S. Alexander (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ووايتهد Whitehead (١٨٦١ — ١٩٤٧) ، وفى فرنسا أنصار « فلسفة الروح » مثل : لافل Lavelle (١٨٨٣ — ١٩٥١) ورينيه لوسن R. Le Senne (١٨٨٢ — ١٩٥٤) ، وفى ألمانيا هارتمان N. Hartmann (١٨٨٢ — ١٩٥٠) .

ومن الممكن أن ندخل فى عداد أنصار هذا الاتجاه جميع أصحاب الفلسفة التومائية الجديدة : Le néo-thomisme فى فرنسا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة ، ومن أشهرهم جاك ماريتان Maritain (المولود سنة ١٨٨٢) وجلسون Gilson (المولود سنة ١٨٨٤) فى فرنسا ، وطائفة من أساتذة جامعة لوڤان Louvain فى بلجيكا ، وغيرهم ....

سادسًا : الاتجاه الوجودى (أو فلسفة الوجود) :

وتلك هى الحركة المعروفة باسم « الوجودية » ، ومن الممكن الارتداد بها إلى سورين كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥) المفكر الدنمركى البروتستانتى . ومن أشهر ممثلى هذه الحركة فى ألمانيا مارتن هيدجر M. Heidegger (المولود سنة ١٨٨٩) ، وكارل يسبرز : Jaspers (المولود سنة ١٨٨٣) ، وفى فرنسا جان بول سارتر J. P. Sartre (المولود سنة ١٩٠٥) . وجبرييل مارسل : G. Marcel (المولود سنة ١٨٨٩) ، وموريس ميرلو بونتى M. Merleau - Ponty (١٩٠٨ — ١٩٦١) الذى شغل كرسى الفلسفة خلفا لبرجسون بالكوليج دى فرانس ... إلخ . وقد ظهرت فى فرنسا مدرسة أطلق عليها اسم « مدرسة باريس » Ecole de Paris تأثرت بالوجودية ، ومن أشهر

أعلامها چان فال Jean Wahl ، وچان جرنييه J. Grenier ، وألكييه : F. Alquié (وغيرهم) ، ولو أن بعض هؤلاء المفكرين لا يعد « وجوديا » بمعنى الكلمة .

ويتصل بالاتجاه الوجودى اتجاه آخر اصطلحنا على تسميته باسم « الاتجاه الشخصانى » Personalisme ، ومن أشهر ممثليه فى فرنسا مونييه Mounier وچان لا كروا J. La Croix ، ونِدونْسيل M. Nedoncelle وغيرهم ...

* * *

تلك هى أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، على نحو ما حددها بعض مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين[١] ، وإن كان من الملاحظ — بطبيعة الحال — أن ثمة نزعات جديدة قد أخذت تظهر فى الأفق منذ عدة أعوام ، على أثر اهتمام الباحثين المعاصرين بمشكلات اللغة ، والرمز ، والأسطورة وما إلى ذلك من مشكلات اجتماعية وأنثروبولوجية . وسنحاول — فيما يلى — أن نستخلص أهم السمات المشتركة التى اتسمت بها الحركات الفلسفية المعاصرة ، شكلا وموضوعًا ، حتى نحدد الروح العامة للمناخ الفكرى الذى أصبح سائدًا اليوم فى عالمنا المعاصر .

المميزات العامة للفلسفة المعاصرة

ليس من شك فى أن تعدد المذاهب الفلسفية المعاصرة قد يمنعنا من أن ننسب إلى الفلسفة المعاصرة طابعا عاما ، أو مميزات مشتركة ، ولكننا سنحاول أن نستخلص الروح العامة لتلك الفلسفة على ضوء أوجه الشبه الموجودة بين المذاهب المتعددة مع الإشارة إلى المذاهب التى تشذ عن القاعدة أو التى لا تتوفر فيها المميزات المشار إليها .

(١) I. M. Bochenski : **"La Philosophie Contemporaine en Europe"** 2 e éd. Paris, Payot, 1951, PP. 40 - 42.

عصرنا عصر التحليل

وربما كانت السمة الأساسية التى تميز القرن العشرين عن كل ما عداه من العصور الفلسفية السابقة ، هي أنه « **عصر التحليل** » . فلم نعد نجد فى أيامنا هذه تركيبات فكرية هائلة ، أو مذاهب فلسفية ضخمة ، بل أصبحنا نلتقى بنزعات تحليلية يهتم دعاتها بالمنهج ، ويحرصون على الدقة ، ويتوخون النصاعة الذهنية . وسواء اهتم الفيلسوف بتحليل اللغة والمعانى والرموز ، أم اهتم بتحليل وقائع الشعور ومواقف الحياة الإنسانية ، فإننا نجده فى كلتا الحالتين يعزف عن التعميمات الواسعة ويتوجس من الأنظمة الفكرية الجامدة ، ويتحرج من إقامة مذاهب مثالية مطلقة .

ومن هنا فقد اقترنت الغالبية العظمى من التيارات الفلسفية المعاصرة بحملات شديدة وجهت إلى نزعة هيجل المثالية التى وحدت بين الفكر والواقع وكان أهمها ما وجهه الماركسيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة التحليل ودعاة النزعة العملية وأنصار الفلسفة الوجودية إلى هذه المثالية الهيجلية من مآخذ جدية تمس صميم المنهج نفسه . وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إن كل أو جُل الحركات الفكرية المعاصرة قد اشتركت فى الثورة على « المطلق » والحملة على « الجدل الروحى » ونبذ مبدأ التوحيد بين الفكر والواقع ، حتى لقد قال بعض مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين إن الفكر المعاصر هو فى جوهره مجرد « ثورة على هيجل » . حقا لقد كان كل من كارل ماركس وكيركجارد وجون ديوى وبرتراند رسل وجورج مور (وغيرهم) فى وقت ما من الأوقات مجرد تلاميذ لهيجل ولكن هؤلاء جميعًا لم يلبثوا أن انفصلوا عن أستاذهم فكان تفكيرهم بمثابة رد فعل ضد الهيجلية .

عصرنا أيضا عصر التعقيد

إذا كان ديكارت فى القرن السابع عشر قد جعل من « البساطة » معيارا لصدق الفكرة فإن فلاسفة القرن العشرين قد أصبحوا يميلون إلى رفض هذا

المعيار . وهذا وايتهد « مثلا » يعلن بصراحة أن الفكرة البسيطة المستقلة عن غيرها من الأفكار لا بد من أن تكون فكرة زائفة . وليس يكفى أن نقول إنه لا يمكن أن يكون للفكرة معنى أو دلالة لو أنها بقيت منعزلة عما عداها من أفكار ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنه لا وجود للفكرة البسيطة الواضحة المتمايزة . والظاهر أن معظم الفلاسفة المعاصرين قد فطنوا إلى هذه الحقيقة فإننا نجد وايتهد يقول : « إن الدقة محض زيف » بينما يقول فتجنشتين « إن كل الألفاظ غامضة » فى حين يقرر هيدجر : « إن سائر الصيغ إنما هى مجرد مخاطرات فكرية » .

وكل هذه العبارات — وغيرها كثير — إنما تدلنا على أن الفلاسفة المعاصرين قد أصبحوا يجزعون من الأفكار البسيطة ويتحرجون من المبادئ الواضحة ، لأنهم قد استطاعوا أن يتحققوا من « تعقد » الواقع و« تعدد » المبادئ و« التباس » الحقيقة .

ويقال إنه بينما كان وايتهد يعمل بصحبة رسل على إنجاز كتابهما المشهور « المبادئ الرياضية » ، توقف وايتهد يوما عن العمل وراح يقول لصاحبه : « هل تعلم يا عزيزى برتى أن هناك طرازين من الناس فى العالم : طرازًا يعشق البساطة ، وآخر يعشق التعقيد . وأنا من الطراز الذى يعشق التعقيد وأما أنت يا برتى فإنك لا تعشق دائما إلا البساطة » .

ولو شئنا أن نصف عقلية فيلسوف القرن العشرين بصفة عامة لكان فى وسعنا أن نقول إنها العقلية التى تعشق التعقيد ! وآية ذلك أن الفيلسوف المعاصر لم يعد يبحث عن الأفكار المتمايزة ، ويتوخى فى مبادئه روح البساطة بل هو قد أصبح ينظر إلى ما فى العالم من مظاهر تعقيد وغموض والتباس محاولا أن يستوعبها جميعا فى شبكة تفكيره ، دون تضحية بالجانب المظلم من جوانب الحقيقة التجريبية . وما دامت حياتنا العادية لا تكاد تخلو من غموض ، فإن هذا الغموض نفسه — فى رأى الفيلسوف المعاصر — إنما هو جزء أصيل من أجزاء تجربتنا ، وبالتالى فإننا لن نستطيع أن ننكره أو أن نتجاهله . ولو كانت الحقيقة التجريبية واضحة بسيطة متجانسة لما استحال على الفيلسوف أن يصوغها فى قوالب محددة أو

أفكار بسيطة أو مبادئ واضحة . ولكنها مع الأسف حقيقة غامضة متناقضة ، فليس أمام الفيلسوف سوى أن يعترف بتعقدها ، ضاربًا عرض الحائط بكل تبسيطات الفلاسفة السابقين من دعاة الوضوح والبساطة والتمايز .

عودة إلى عالم الواقع

إذا كان فلاسفة القرن التاسع عشر قد حلقوا فى عالم المثال وأوغلوا فى عملية التجريد فإن فيلسوف القرن العشرين قد شاء أن يرتد إلى عالم الواقع وأن يقتصر على الوقوف عند « العينى » أو « الملموس ».ولو أننا استثنينا طائفة قليلة جدا من المفكرين المحدثين الذين نادوا بنوع من المثالية المحدثة كالفيلسوف الفرنسى ليون برنشفيك وبعض الفلاسفة الألمان من الكنتيين الجدد لكان فى استطاعتنا أن نقول إن معظم الفلاسفة المعاصرين قد اتجهوا نحو الواقعية ، وانتبذوا شتى النزعات التصورية والمثالية والعقلية المتطرفة . ويظهر الطابع الواقعى بصفة خاصة لدى أنصار النزعة الحيوية وفلاسفة المادية ودعاة الوجودية وغيرهم . ونظرا لارتداد معظم الفلاسفة المعاصرين إلى عالم الواقع فقد انتهى عصر الواحدية وأصبح المفكرون الواقعيون أميل إلى القول بالكثرة أو التعدد . ولو أننا استثنينا ألكسندر بين الميتافيزيقيين وكروتشة بين المثاليين لكان فى وسعنا أن نقول إن الغالبية العظمى من الفلاسفة المعاصرين قد ذهبت إلى القول بالكثرة أو التعدد على العكس مما كان يقول فلاسفة القرن التاسع عشر . وإذا كان بعض فلاسفة الماركسية ما زالوا يقولون بالوحدة ويرفضون التعدد الذى تشهد به التجربة ، فإن هؤلاء الفلاسفة إنما ينتمون فى الحقيقة إلى القرن التاسع عشر الذى شهد نمو المادية الجدلية وعمل على خلق نزعتها التاريخية الواحدية . وأما فيما عدا هؤلاء ؛ فإننا نلاحظ اليوم أن معظم الفلاسفة المعاصرين لم يعودوا يقنعون بتفسير « الوجود » عن طريق مبدأ ميتافيزيقى « واحد » ، مثاليا كان أم ماديا ، بل هم أصبحوا يلتجئون إلى مبادئ متعددة ، محطمين بذلك شتى الإطارات الميتافيزيقية التقليدية . ولم يقف التعدد عند هذا الحد بل هو قد امتد أيضًا إلى

صميم فهم التيارات المختلفة لمعنى الفلسفة ودورها الحضارى ، فلم تعد هناك « فلسفة » بل أصبحت هناك « فلسفات » متعددة لا تجمع بينها أية وحدة عقلية أو أى اتجاه مشترك ..

وفجأة تذكر الإنسان نفسه

انشغل الإنسان أمدا طويلا من الزمن بالبحث عن « المطلق » فراح يعلن حينا أن « التاريخ » هو « المطلق » ، ومضى يؤكد حينًا آخر أن « الطبيعة » هى « الحقيقة الكبرى » وفى غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء نسى الإنسان نفسه أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءا من الطبيعة ونجح المنهج التجريبى فى دراسة الكثير من ظواهر الطبيعة ، فلم يلبث علماء النفس والاجتماع أن أكدوا — بدورهم — أن الإنسان ظاهرة طبيعية وأن فى استطاعتنا أن ندرسه وفقا للمنهج التجريبى الذى ندرس به غيره من ظواهر الطبيعة .. ثم كانت الهزات الكبرى التى أيقظت الإنسان من سباته الطبيعى ، فسرعان ما تذكر الإنسان نفسه وراح يكذب ادعاءات الكثير من العلوم الإنسانية التى أرادت أن تهبط به إلى مستوى « الموضوع » « object » .

وهكذا أدرك الإنسان — لأول مرة — أنه ليس مجرد « شىء » تتكفل بتفسيره قوانين المادة ، بل هو « ذات » هيهات لأية جبرية علية أن تنهض بتحديد قوانينها . وهذا ما عناه ماكس شلر حينما قال « إن ما يميز العصر الذى نعيش فيه هو أن الإنسان قد أصبح إشكالا مستمرًا بالنسبة إلى نفسه » .

مشكلة القيم ومصير الإنسان

لقد كان حتما أن تقفز مشكلة القيم إلى مركز الصدارة بعد أن اتجه الجانب الأكبر من اهتمام الفلاسفة المعاصرين نحو « الإنسان » . حقـا إن بعضًا من المفكرين التحليليين قد نظروا إلى الإنسان باعتباره مجرد حيوان خالق للرموز ، فأحالوا الفلسفة إلى عملية منطقية تقتصر على فهم اللغة وتحليل المعانى ودراسة

المفاهيم ، ولكن فتجنشتين نفسه (وهو من كبار فلاسفتهم) قد أعلن بصراحة أنه « ليس لأى لفظ معنى اللهم إلا فى مجرى الحياة » ومعنى هذه العبارة أن للألفاظ تراثا حيا وأنها تحمل بالضرورة شحنات وجدانية لا يتكفل بتفسيرها إلا الإطار الحضارى . وما دمنا قد نسبنا إلى الكلمات مثل هذه الدلالة الإنسانية فلا بد لنا إذن من أن ننتقل من مشكلة « الرموز » إلى مشكلة « القيم » ، لكى نفهم — الإنسان — نفسه ، لا باعتباره مجرد خالق للرموز ، بل باعتباره أيضًا مخترعا للقيم أو على الأقل مكتشفا لها . ولا شك أن التقدم الذى أحرزه العلم الآلى فى السنوات الأخيرة قد حدا بالإنسان (وهو خالق العلم) إلى التفكير فى مصيره والعمل على إنقاذ قيمه والاهتمام بتحقيق خلاص البشرية نفسها .

والواقع أن المجتمع الغربى قد شهد فى النصف الأول من القرن العشرين الكثير من الانقلابات الحاسمة فى مضمار الفن والأدب والعلوم الإنسانية وغير ذلك . وحسبنا أن نتذكر الضربات العنيفة التى وجهها — كل من بيكاسو وبراك وغيرهما — فى مضمار الفن إلى النزعات التقليدية والأكاديمية فى التصوير لكى يتحقق من ثورة الإنسان المعاصر على المفهوم الكلاسيكى للجمال ونزوعه نحو البحث عن قيم جديدة أو معايير مبتكرة للعمل الفنى الأصيل . ولم يلبث المجتمع الغربى أن عاصر فى السنوات الثلاثين الماضية أزمات حضارية هامة استلزمت تغييرا جوهريًا فى أسلوب حياته ، فكان لزاما على الفلاسفة الغربيين أن يعيدوا النظر إلى ما بين أيديهم من حلول وأن يعاودوا البحث فيما اعتادوا الأخذ به من قيم .

وجاءت الحرب العالمية الثانية فخلقت جيلا جديدا من الشبان المتمردين الذين اكتووا بويلات الاحتلال والاعتقال والتشريد والمقاومة ، فكان لا بد لهم أن يسائلوا أنفسهم عن معنى حياتهم ، وغاية مصيرهم ، ودلالة قيمهم ... إلخ .

ولكن التقدم الذرى الهائل لم يلبث أن صرف الإنسان عن التفكير فى وجوده الشخصى من أجل التفكير فى مشكلة الإنسانية بأسرها . وآية ذلك أن

« الإنسانية » قد أصبحت تعلم اليوم أنها إذا كانت لا تزال على قيد البقاء فما ذلك لمجرد أنها قد ظهرت بطريق الصدفة على مسرح الوجود ، بل لأنها قد اتخذت قرارها وآلت على نفسها أن تظل حية باقية . فليس ثمة « جنس بشرى » — على حد تعبير سارتر — بل هناك « إنسانية » أخذت على عاتقها أن تنصب من نفسها حارسة على القنبلة الذرية وأن تضطلع بمسئولية حياتها أو موتها . وحينما يقول زعيم الوجودية الفرنسية إن الجماعة البشرية هى بلا شك فوق مستوى المملكة الطبيعية ، إنه يعنى بذلك أنه قد أصبح على الإنسانية فى كل لحظة ، بل فى كل دقيقة أن تتقبل الحياة وأن توافق على الاستمرار فى البقاء .

وهكذا ترتبط مشكلة القيم — فى نظر الفيلسوف المعاصر — بمشكلة المصير فلا يعود الفيلسوف سوى مجرد حكيم يتكلم بلسان البشرية وينطق باسم القيم الإنسانية المشتركة .

لا مذهبية فى الفكر المعاصر

لقد أصبح « الإنسان » لا « المذهب » هو الذى يعنى الفيلسوف المعاصر .. فليس بدعا أن نرى معظم المفكرين فى القرن العشرين ينددون بالروح المذهبية وينفرون من كل نزعة اعتقادية ضيقة الأفق . والواقع أن الفيلسوف المعاصر إنما هو ذلك الإنسان المتسائل الذى يعرف أن الحقائق متنافرة ، وإن كانت فى الوقت نفسه متماسكة فهو يبحث دائمًا عن العقدة التى تتجمع عندها خيوط دقيقة ويحاول أن يمسك بها جميعا على نحو ما تتمثل فى صميم الواقع آخذًا على عاتقه ألا يقول أكثر مما يعرف وألا يخفى شيئًا مما يعرف ، متوخيًا فى حديثه دائمًا روح الصدق والصراحة . ومن هنا فإن الفيلسوف المعاصر لا يريد أن يستبقى لنفسه الشكوك ، لكى يعلن على الناس الحلول اليقينية ، كما يفعل الراشدون فى تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه دائمًا أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية أو متعارضة أو غامضة أو ملتبسة .

والروح الفلسفية المعاصرة هى أحرص ما تكون على اجتناب الوقوع فى

شراك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضعا سيئا ، فهى تهتم بإثارة المشكلة على النحو الصحيح بدلا من التسرع بتقديم حل زائف أو المبادرة إلى الإدلاء برأى خاطئ .

وليس جزع الكثيرين من المفكرين المعاصرين بإزاء « أشباه القضايا » أو بإزاء « المعانى الفارغة » سوى مجرد تعبير عن توجس الفيلسوف المعاصر من المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضعا سيئًا وهذا هو السبب فى اهتمام الفلاسفة التحليليين والوضعيين المناطقة بتحليل المفاهيم ودراسة اللغة وتصنيف الرموز وتوضيح المعانى .. إلخ .

وأخيرا لابد من إعادة بناء العقل

ولكن ماذا يريد الفيلسوف المعاصر للفلسفة أن تكون ؟ أو بعبارة أوضح : ما هو الهدف الذى أصبحنا نرمى إليه اليوم من وراء التفلسف ؟ . إن فلسفة القرن العشرين لم تعد ترغب فى منافسة العلم أو فى تكوين نسق كلى شامل يتألف من مجموع نتائج العلوم الجزئية أو حتى فى مناقشة القضايا التى لم يتوصل العلم بعد إلى حلها بل هى قد أصبحت ترغب فى إعادة بناء العقل على ضوء فهمها لدوره فى المعرفة وإدراكها للمناهج التى اصطنعها فى مضمار العلوم المختلفة من طبيعية ورياضية وإنسانية .

وليست دراسة الفيلسوف الألمانى الكبير إدموند هوسرل « المتوفى عام ١٩٣٨ » لأزمة العلم المعاصر سوى مجرد محاولة جريئة لإعادة بناء العقل وتكوين نزعة عقلية جديدة ولئن كان المقصد الذى كان يهدف إليه هوسرل لم يتحقق بعد إلا أن أنصار فلسفة الظواهر ما زالوا يجمعون الكثير من المواد ويعملون على استقصاء شتى جوانب المعرفة الإنسانية من أجل الاهتداء إلى الطريقة الناجعة لتسجيل « تاريخ العقل البشرى » باعتباره الموضوع الأوحد للفلسفة .

الطابع الشكلى للفلسفة المعاصرة

وأما إذا نظرنا إلى الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل (لا من حيث الموضوع) فإننا نلاحظ أن معظم المذاهب المعاصرة مطبوعة بطابع التخصص Spécialisation الذى يسود الإنتاج الفلسفى الضخم فى أيامنا هذه . ولسنا نجد بين مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مؤلفات بسيطة كهذه التى خلفها لنا أفلاطون أو ديكارت بل نجد فى معظم الأحوال مؤلفات خاصة ذات طابع علمى تسود فيها مصطلحات فلسفية عسيرة ومفهومات عقلية مجردة . وإذا استثنينا أصحاب المادية الجدلية ودعاة المذهب العملى فإننا نجد مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مليئة بالاصطلاحات الغامضة أو المعقدة ، خصوصا عند أنصار الفلسفة الوجودية وأرباب الوضعية المحدثة . وحتى عند أنصار المثالية ودعاة المنهج الفنومنولوجى وأصحاب الفلسفة الميتافيزيقية نجد أن المصطلحات الفلسفية تكاد تشغل حيزًا كبيرًا جدا فى معظم مؤلفاتهم . ولو نظرنا إلى المظهر الخارجى أو الشكلى لبعض القضايا الفلسفية الجديدة التى ينادى بها بعض المعاصرين لوجدنا أنها قضايا اصطلاحية Techniques تذكرنا من بعض الوجوه بقضايا أرسطو ومؤلفات المدرسيين فى القرن الخامس عشر (مثلا) . ولكننا نلاحظ مع ذلك أنه قد نشأ رد فعل واضح فى أيامنا هذه ضد نزعة التخصص التى وسمت بطابعها مؤلفات المعاصرين من الفلاسفة فحاول الكثيرون أن يبسطوا القضايا الميتافيزيقية المعقدة وأن ينزلوا بالفلسفة إلى مستوى الجمهور وساهم الفلاسفة أنفسهم فى تعميم الروح الفلسفية بأن أقبلوا على إذاعة أفكارهم بين الناس بأساليب مبسطة كما ساعد على ذلك أيضا تقرب الفلسفة من الأدب وظهور روايات ومسرحيات أدبية يعبر أصحابها عن نزعات فلسفية حتى أصبحنا نرى كثيرا من مشاهير الفلاسفة يؤلفون للمسرح ، ويكتبون للسينما ، وينشرون على الناس أقاصيصهم كما أصبحت المجلات الفلسفية متداولة بين الناس كالمجلات الأدبية سواء بسواء وفضلا عن ذلك فإننا نشاهد اليوم فى عالم الفلسفة غزارة فى الإنتاج ووفرة فى التأليف لم

يسبق لهما نظير . وهذه الظاهرة العامة التى نشاهدها فى معظم البلاد الأوروبية (بل وفى البلاد الأمريكية أيضا) تدلنا على أن الجمهور قد أقبل بشغف زائد على الاطلاع الفلسفى كما يظهر بوضوح من وفرة المجلات الفلسفية وتعددها فى كافة أنحاء العالم الغربى . وحسبنا أن نذكر أن القائمة السنوية التى أصدرها المعهد العالمى للفلسفة سنة ١٩٣٨ قد تضمنت أسماء ما يزيد عن ١٧٠٠٠ كتاب فلسفى فى خلال عام واحد . وهذا الإنتاج الضخم إن دل على شىء فإنما يدل على أن المشاكل الفلسفية قد تزايدت بشكل واضح وإن كان المستقبل وحده هو الكفيل بالفصل بين الغث والسمين إذ تمضى أشباه المشاكل ولا تبقى إلا المشاكل الصحيحة الجديرة بالبحث . وعلى كل حال فإننا لا نغالى إذا قلنا إن العصر الذى نعيش فيه يعد من أخصب العصور الفلسفية وأغناها كما تشهد بذلك المنزلة الهائلة التى تشغلها الدراسات الفلسفية فى معظم جامعات أوربا وأمريكا .

وهناك طابع شكلى آخر يميز الفلسفة المعاصرة فى أوربا : وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالا مباشرا عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى ، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة. وقد شهدت بداية القرن العشرين عدة مؤتمرات فلسفية متوالية استطاعت أن تضم عددًا كبيرا من أساتذة الفلسفة فى مختلف جامعات أوربا وأمريكا ، مما عمل على التقريب بين النزعات المتباينة والعقليات المختلفة . وفضلا عن ذلك فقد عقدت اجتماعات ثقافية متعددة (ذات طابع أخص) على فترات متباعدة أو متقاربة فى شتى المناسبات مما سمح للمشتغلين بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية أن يتلاقوا عن قرب وأن يناقشوا المسائل المختلفة فى جو ملىء بالمودة والإخاء . هذا إلى أن قيام مجلات عالمية ودوريات دولية قد أدى إلى التقريب بين الفلاسفة المختلفين (ممن ينتسبون إلى حضارات متعددة) وهكذا أصبحنا نرى بحوثا متعددة تنشر فى المجلة الواحدة لمفكرين مختلفين ذوى جنسيات ولغات متباينة . وهذه كلها عوامل أدت إلى تداخل التيارات الفلسفية واتصالها بشكل مباشر مما لم نعهده من قبل فى أى عصر من العصور منذ نشأة الفلسفة الحديثة .

ونظرًا لهذا التقارب الشديد فيما بين التيارات الفلسفية المختلفة فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملا على ظهور فلسفات جديدة مثل الفلسفة الوجودية التى استمدت عناصرها من مصادر متعددة مثل النزعة الفنومنولوجية وفلسفة الحياة والنزعة الوضعية والاتجاه الميتافيزيقى ... إلخ وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الوضعية المنطقية فإنها مدينة لكل من التجريبية التقليدية Empirisme classique والواقعية الجديدة Néo - réalisme والمدرسة الفنومنولوجية ، فضلا عن تأثرها بحركة نقد العلم . وعلى كل حال فإن مؤلفات الفلاسفة المعاصرين تظهرنا بوضوح على أنه لم تعد هناك عزلة فلسفية بل أصبح العالم الفلسفى فى اتصال مستمر واحتكاك دائب كما أصبح المفكرون المختلفون يجدون أصداء هامة لمذاهبهم خارج موطنهم الأصلى ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى النزعة التومائية الجديدة Néo-thomisme التى أصبح لها ممثلون مختلفون فى كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وأسبانيا والنمسا وإنجلترا وأمريكا ، أو كما هو الحال بالنسبة إلى الوجودية التى لقيت لها أشياعا كثيرين فى غير موطنها الأصلى (أى خارج ألمانيا وفرنسا) فترددت أصداؤها حتى لدى بعض المفكرين الأنجلو — ساكسون .

ومهما يكن من شىء ، فإن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لم يؤد إلى القضاء على الفلسفة والاكتفاء بالعلم كما وقع فى ظن بعض أنصار الوضعية فى القرن الماضى ، بل لقد زادت حاجة العقل البشرى إلى الفلسفة بدليل وفرة الإنتاج الفلسفى وتزايده حتى لقد صح ما قاله كَنْت من « أن سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقى لن يدفعه يوما إلى الامتناع كلية عن التنفس » ...

الباب الأول الفلسفة البرجماتية

الفصل الأول

وليم چيمز W. James

(١٨٤٢ ـــ ١٩١٠)

حياته : ولد وليم چيمز فى نيويورك فى ١١ يناير سنة ١٨٤٢ من أسرة عريقة فى الثقافة والعلم ، إذ كان أبوه هنرى چيمز مفكرا أصيلا تتلمذ على سويدنبرج Swedenberg وفوريير Fourier . وقد عمل هنرى چيمز على تثقيف ابنه ، كما اهتم بتزويده بشتى المعارف ، فاستطاع وليم چيمز منذ الصغر أن يزور الكثير من بلدان أوروبا ، كما اختلف إلى الكثير من معاهد إنجلترا وسويسرا وفرنسا وألمانيا . وقد بدأ چيمز حياته الجامعية فى هارفارد فاهتم بدراسة الطب ، ثم انصرف عنه إلى دراسة الطبيعة ، ولم يلبث أن اشتغل بدراسة علم النفس والفلسفة ، تحت تأثير بعض مفكرى جامعة هارفارد . وهكذا نرى أن وليم چيمز قد بدأ فى هارفرد مدرسا لعلم الطبيعة أو الفزياء ، ثم لم يلبث اهتمامه بعلم النفس أن صرفه عن الفِزياء إلى علم النفس الفزيائى فكان له فضل تأسيس أول معمل سيكولوجى فى أمريكا . ثم اتسع اهتمامه بعلم النفس فلم يقتصر على الاشتغال بعلم النفس الفِزيائى ، بل تعداه إلى علم النفس العام . وحينما ظهر فى سنة ١٨٩٠ مؤلفه الضخم عن « مبادئ علم النفس » فى جزأين ذاع صيت وليم چيمز بسبب ما جاء فى مؤلفه من نظريات سيكولوجية هامة ، ولم يلبث علم النفس أن قاده إلى الفلسفة ، فانصرف إلى دراسة الكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وظهر له فى ذلك إنتاج ضخم نذكر من بينه كتاب « إرادة الاعتقاد » الذى ظهر سنة ١٨٩٧ ، وكتاب « أنحاء من التجربة الدينية » الذى ظهر سنة ١٩٠٢ ، ثم كتابه المشهور فى « الفلسفة العملية » الذى ظهر سنة ١٩٠٧ . وقد طبق چيمز منهجه العلمى على عدة مشاكل فلسفية فظهر له كتاب « معنى الحقيقة » سنة

١٩٠٩ وكتاب « عالم متكثر » فى نفس السنة أيضًا . وقد ظل وليم چيمز أستاذا للفلسفة فى هارفرد نحو ١٣ سنة أو أكثر ، ثم توفى فى سنة ١٩١٠ بعد أن كانت فلسفته العملية قد ذاعت فى أمريكا وأوروبا ، خصوصًا وأنها لقيت (بين مؤيد ومعارض) كثيرًا من الأصداء الهامة حتى خارج موطنها الأصلى .

وقد كان لوليم چيمز اتصالات متعددة بالكثير من الفلاسفة المعاصرين ، فكانت له مراسلات عديدة مع كل من رنوفييه Renouvier وبرجسون Bergson فى فرنسا ، وبرادلى Bradley وبوزانكيت Bosanquet وغيرهما فى إنجلترا وقد نشرت مراسلات وليم چيمز فى مجلدين ضخمين ، نشرهما نجله هنرى چيمز Henry james كما ظهر فى فرنسا كتاب قيم عن « شخصية وليم چيمز » للأستاذ لبرتون (أستاذ الأدب الأمريكى بجامعة باريس) : **M. Le Breton : « La Personnalité de William James . », Paris, Hachette, 1929 .**

الطابع العام لفلسفته :

إذا نظرنا إلى فلسفة وليم چيمز بصفة عامة فإننا نلاحظ أنها عبارة عن فلسفة تجريبية متطرفة تريد أولا وقبل كل شيء أن تعمل على مناهضة سائر النزعات المثالية التى اشتطت فى التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع : ومن هذه الناحية قد يصح أن نقول إن وليم چيمز يعارض الروح المذهبية التى تريد أن تدخل الكون بأكمله فى « مركب عقلى » معد من ذى قبل ، بغية تفسير شتى الموجودات بالرجوع إلى مبدأ عقلى واحد . نعم إننا قد نستطيع أن ننسب إلى چيمز مذهبا عمليا قوامه فكرة التغير والصيرورة والتعدد ، ولكن الصورة التى قدمها لنا چيمز عن العالم ليست صورة مكتملة تجعل من الكون وحدة تامة يكفى لمعرفتها وفهمها أن نرجع إلى مبدأ مذهبى نطبقه على شتى الموجودات ، بل نحن هنا بإزاء كون متكثر A pluralistic universe لا يكفى فى تفسيره أن نهيب بمبدأ ميتافيزيقى واحد ، ولا سبيل إلى تكوين صورة صحيحة عنه بإقامة مذهب واحد مطلق ندخل فى نطاقه شتى ضروب التجربة وكافة أنواع الموجودات .

(Cf. W. James : « Pragmatism », PP 70 – 80).

فالعالم — كما يتصوره جيمز — هو عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وضعها بالتعدد والتغير والحركة المستمرة . ومن هنا فإن لفلسفة وليم جيمز طابعا زمنيا يجعل منها فلسفة فعلية تؤمن بأن المستقبل مفتوح دائمًا Openness of the future ، أعنى أن العالم ليس مكونًا ، بل هو فى دور التكوين In the making . وبعبارة أخرى فإن جيمز لا يرفض تلك المذاهب الواحدية التى تريد أن تفسر شتى ظواهر الكون بالرجوع إلى مبدأ ميتافيزيقى واحد ، بل هو يرفض أيضا تلك الفلسفات المطلقة التى تقول بالثبات أو بالجواهر الثابتة ، لأنه يرى أننا نحيا فى عالم متغير لا سبيل إلى تشبيهه بعالم المثل أو الصور المحضة التى لا تعرف التغير أو الصيرورة أو الزمان . والحقيقة الواقعية كما يراها جيمز هى فى صميمها قوة ، ونزوع ، وفعل . وإذا كان جيمز قد تمسك بمذهب الكثرة أو التعدد Pluralisme (كما سنرى فيما يلى) فذلك لأنه قد وجد فى التعدد تصورا فلسفيا ملائما لإمكان الحركة . والتجربة فى نظر الفلسفة العملية وثيقة الصلة بالتغير والزمان . لأنها بطبيعتها متجهة نحو المستقبل . ولهذا فإن القول بالتعدد هو فى نظر جيمز تقرير لهذه الحقيقة الهامة وهى أن العالم متكثر ومتحرك فى الوقت نفسه . وفضلا عن ذلك فإن المزاج الفلسفى الذى يجعل من المرء فيلسوفا عمليا Pragmatiste هو الذى يجعل منه فى الوقت نفسه فيلسوفا تجريبيًا يؤمن بالكثرة أو التعدد . ذلك لأن القول بأن العالم مؤلف من موجودات متعددة تتطور فى الزمان هو الذى يسمح لنا بأن نقرر أن الحقيقة جزئية زمنية ، فاعلة . وصفوة القول إن فلسفة جيمز هى عبارة عن زمانية ميتافيزيقية Temporalisme métaphysique تؤمن بالتجربة ، والتعدد ، والتغير ، والصيرورة ، والزمان ... إلخ[1] .

وما دام العالم (كما يراه جيمز) هو عبارة عن مجموعة من الجزئيات ، فلا بد

(١) Cf. "Lovejoy" : "Journal of Phil.", 1908, p. 31 (cité par J. Wahl : " Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre et d' Amérique", 1920, p. 95.)

من التعلق بالجزئى، بدلا من الاقتصار على النظر إلى الكليات. وهنا نجد أن الفلسفة العملية تريد أن تتعلق بالمشخص Le Concret، بدلا من أن تكتفى بالنظر إلى المجرد L'abstrait، لأنها ترى أن الصفة المميزة للفيلسوف المحدث هى أنه يهتم بالمدركات Les percepts لا بالمفهومات أو التصورات Concepts. والواقع أن الفيلسوف العملى (أو البرجماتيكى) إنما هو ذلك الذى يقترب من الأشياء وينظر إليها عن كثب، بدلا من أن يحلق فى أجواز الفضاء كما يفعل الفيلسوف الواحدى الذى ينظر إلى الأشياء من علياء سمائه، فيراها تختلط بعضها ببعض، بدلا من أن يرى كل شىء على حدة فى وضوح وتميز. والفلسفة العملية بهذا المعنى هى فلسفة اسمية لا تؤمن إلا بالجزئى، أو الفردى، أعنى أنها تجزئ الواقع وتحلله، بعكس تلك المذاهب المطلقة التى تؤمن بأن هناك حقيقة كلية شاملة. وتبعًا لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أننا نستطيع أن نعرف جوانب مختلفة من الواقع أو أجزاء متعددة من الوجود الخارجى، دون أن نحيط علما بكل ذلك الواقع أو بوحدة ذلك الوجود الخارجى العام، ولكننا إذا أردنا أن نسلم بأن مثل هذه المعرفة الجزئية ممكنة، فلا بد لنا أيضًا من أن نسلم بأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن بعض وهنا تتمثل الفلسفة العملية على شكل مذهب واقعى يقول بأن الأشياء مستقلة عن العقل المدرك، وأن ثمة واقعًا تشيع فيه الكثرة والتعدد، وأن بين الأشياء من الاستقلال ما يجعل العلاقات خارجة عن الحدود . وبعبارة أخرى فإن الفلسفة العملية تقول بأن الروابط الموجودة بين الأشياء قابلة للتغير باستمرار : لأن من الممكن للأشياء أن تنتظم فى علاقات جديدة فى أية لحظة من اللحظات ، فتترك بذلك علاقاتها القديمة ، وتقيم مع غيرها من الأشياء ، روابط أخرى جديدة . وما دام الزمان موجودًا حقا ، وما دامت الصيرورة موجودة حقا ، فإنه لا بد للعلاقات الكائنة بين الأشياء من أن تخضع للتغير والصيرورة والزمان . وهكذا يمكننا أن نقول إن المزاج العملى هو ذلك المزاج التجريبى الذى يؤثر النظر إلى الأشياء والوقائع ، بدلا من النظر إلى المبادئ أو المقولات العقلية ، الذى يميل إلى التعلق بالأجزاء أو الجزئيات ، بدلا من التعلق بالكل أو الوحدة . وبهذا المعنى يصح أن نعد الفلسفة العملية فلسفة تجريبية تحليلية تتعلق بالوقائع الخام (أو الغفل) وتميل دائما إلى القسمة أو

التجزئة . وعلى الرغم من أن چيمز يسلم بأن كل واقعة تمثل فى ذاتها كلا مجسما قائمًا بمفرده ، فإنه مع ذلك لا يسلم مطلقا بفكـرة « الكـل المجرد » Le tout abstrait . هذا إلى أن وليم چيمز يريد أن يعيد للظواهر حقها المسلوب ، فنراه يقرر أن ما « يبدو » أو ما « يظهر » ليس مجرد وهم أو خداع ، بل هو حقيقة واقعة . وهو إذا كان يأخذ بمذهب التعدد ، فذلك لأنه يرى أن التجربة نفسها تظهر لنا الأشياء بمظهر الكثرة والتعدد . فنحن نرى الأشياء تتعاقب بعضها وراء البعض الآخر ، وليس هناك ما يبرر عدم الأخذ بظاهر الأشياء .

وقد أوضح چيمز صلة فلسفته العملية Pragmatisme بغيرها من الفلسفات فقال : « إن الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمى Nominalisme فى أنها تتعلق دائمًا بالجزئى ، ومع المذهب النفعى فى أنها تؤكد دائما قيمة الجانب العملى ، ومع المذهب الوضعى فى أنها تحتقر دائما سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة . فالفلسفة العملية هى فى صميمها عبارة عن انصراف عن المجرد وتعلق بالشخص ، وهى لذلك تريد أن تفسر الواقع بمبادئ متعددة ، بدلا من الاستعانة بطائفة من التجريدات الجوفاء التى لا تكفى مطلقًا لتفسير ما فى العالم من خصب وجدة وثراء . وإن الفلسفة العملية لتؤمن بأن الحياة وحدها هى الكفيلة بأن تقضى على كل تلك المذاهب الأيديولوجية المطلقة التى تقوم على طائفة من التجريدات العقلية الفارغة ، فهى لهذا تنادى بتعدد المذاهب «Polysyst ématisme» وتؤكد أنه ليس ثمة عقل ، حتى المطلق نفسه ، بمستطيع أن يكون عن الواقع صورة تامة مكتملة . ومعنى هذا أنه ليس هناك وجهة نظر واحدة شاملة مطلقة ، ما دامت وقائع الحياة وقيمها هى فى حاجة دائما إلى عقول متعددة يمكن أن تنكشف لها على أنحاء متعددة وفى جوانب متباينة . والواقع أنه ليس فى استطاعة أى فرد كائنًا من كان أن يركب الحقيقة على مختلف صورها ، لأن للحقيقة من الأوجه أكثر مما قد نتوهم . وحسبنا أن ننظر إلى الحقيقة الواقعة لكى نتحقق من أن هناك من الصور أو الأنحاء

Varieties بقدر ما هنالك من أفراد . فلكل فرد طريقته فى النظر إلى العـالم ، ولا بد من دراسة تلك التجارب المختلفة فى شتى صورها(١) .

وربما كان فى استطاعتنا أن نضيف إلى قائمة المميزات العامة للفلسفة العملية تلك النزعة اللاعقلية Anti - intellectualiste التى تقرب چيمز إلى حد كبير من فيلسوف مثل برجسون . وهنا نجد أن چيمز يقرر أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية ، لأن الواقع لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية . وبعبارة أخرى ، فإن الحقيقة الخارجية كما يتصورها چيمز غريبة عن العقل . وتبعًا لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أنه لا سبيل إلى التعبير عن مجرى المدركات بلغة التصورات أو المفهومات . وفى هذا يظهر تعارض چيمز مع الأفلاطونية ، لأن چيمز يرفض كل نزعة عقلية تريد أن تجعل الشيء مكافئًا لفكرتنا عنه ، وكأن الوجود يساوى الماهية أو التعريف تمامًا . وهكذا تقرر الفلسفة العملية أن « الواقعة » سابقة على كل ما عداها : إذ فى البدء كانت الواقعة . وهذه النزعة اللاعقلية التى لا تكاد تفترق عن الفلسفة العملية هى التى أملت على چيمز تلك التفرقـة التـى أقامهـا بين المدركات Les percepts والـتصورات Concepts . والمدركات فى نظره هى عبارة عن جزئيات (أو أفراد) مختلفة دائما بعضها عن بعض . ومن هنا فإنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نعرفها ، من أن نتعلق بالمميزات الفردية ، الجزئية ، المتغيرة من آن إلى آخر ، أعنى أنه لا بد لنا من أن ننفذ إلى صميم مجرى الحياة نفسها . ففى مجرى المدركات خير تعبير عما فى الواقع من جدة وثراء وامتلاء . والحياة بهذا المعنى هى عبارة عن تكذيب مستمر لمبادئنا العقلية وقواعدنا المنطقية : لأنه ليس بين الظواهر تماثل أو تكرار ، بل هناك حدة واختلاف . وليس هناك « وحدة » أو « كل » إلا إذا كانت « التصورات »

---

(١) Cf. J. Wahl : "Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre Et d' Amêrique.", 1920, p. 631.

هى أداتنا فى التفكير ، وأما حيث تكون أداتنا هى « المدركات » فلن يكون ثمة غير جزئيات متعددة ، ووقائع متكثرة ، وروابط متباينة ، وواقع خصب متغير متجدد .

الأصل فى نشأة الفلسفة العملية : (مذهب بيرس) :

إذا أردنا أن نرجع إلى أصل الحركة التى نشأت فى أمريكا باسم « البرجماتزم » Pragmatisme فلا بد لنا أن نشير إلى مذهب الفيلسوف الأمريكى بيرس Ch S. Peirce (١٨٣٩ — ١٩١٤) الذى استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة فى مقال نشره بإحدى المجلات العلمية تحت عنوان : « كيف نوضح أفكارنا »[(١)] وفى هذا البحث نجد أن بيرس يقرر أن فكرتنا عن أى شيء إنما هى عبارة عن الفكرة التى نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء . فليست معتقداتنا فى نظره سوى قواعد للعمل أو السلوك ، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى فى سبيل تكوين عادات فعلية . وتبعًا لذلك فإننا إذا أردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قسط ممكن من الوضوح ، فليس علينا (فيما يرى بيرس) سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التى نتصور تولدها عن تلك الفكرة ، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التى نتوقع حدوثها نتيجة لها ، وما عساه أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حسابًا لها . وبهذا المعنى لا يكون تصورنا لأى موضوع من الموضوعات سوى مجرد تصور للنتائج العملية التى يمكن أن تترتب على هذا الموضوع[(٢)] .

تلك هى نظرية بيرس فى « المعنى » Meaning التى جعل منها وليم جيمز أساسًا لفلسفته العملية كلها . وقد شرح جيمز هذا الأساس فى كتابه المشهور المعروف باسم « Pragmatism » فقال : « إن المنهج العلمى هو عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أى معنى بتعقب النتائج العملية المقابلة له . فالمهم هو معرفة الفارق

(١) Ch. Peirce : "How to make our Ideas Clear", in "The Popular Science Monthly", January 1979, vol. XII, p. 286.

(٢) W. James : "Pragmatism", 1907, pp. 43 - 45.

العلمى الذى يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك ـــ أما حيث لا يكون ثمة فارق على الإطلاق من الناحية العلمية ، فإن معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عمليًا ، وبالتالى فإن كل خلاف بهذا الصدد هو عبث لا طائل تحته » .«Pragmatism») (P. 45. فالأساس الوحيد الذى بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعانى ، وإنما هو الفارق الذى يترتب عليها فى مجال العمل أو التطبيق . وبهذا المعنى يكون معيار الحقيقة عمليًا صرفا ، كما تفسر المعرفة نفسها على أنها رد الفعل الذى يقوم به العقل لمواجهة حاجات الحياة العملية . فليس معيار الحقيقة هو مطابقة الواقع ، بل قيمة الفكرة ، وما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية ، ما دام المعنى الوحيد للفكرة إنما هو ذلك المعنى العملى .

وقبل أن نعرض لدراسة نظرية چيمز فى الحقيقة ، نرى لزامًا علينا أن نشير إلى روح ذلك المنهج العملى الذى استمد چيمز أصوله من بيرس ، وحرص على بيان أهميته عند كل من شلر Schiller ، وديوى Dewey ، وبابينى Pappini (باعتبارهم من ممثلى الفلسفة العملية فى كل من إنجلترا ، وأمريكا ، وإيطاليا على التعاقب) . وهنا نجد أن چيمز يحاول أن يصف النزعة العملية فيقول إنها عبارة عن « الاتجاه الذى يصرف النظر عن الأمور الأولى ، والمبادئ ، والمقولات ، والضرورات المفروضة ، لكى يتجه ببصره نحو الأمور النهائية والآثار ، والنتائج ، والوقائع » («Pragmatism» P. 54) وليس المنهج العملى فى نظر چيمز بمثابة مذهب محدد ، بل هو عبارة عن منهج مرن يمكن أن يصلح لفلسفات عديدة متباينة . ومانسميه « بالنظرية » فى رأى هذا المنهج إنما هو عبارة عن أداة للبحث ، لا إجابة حاسمة على المشكلة ، بحيث يمتنع بعدها كل بحث . فليست النظريات الفلسفية بمثابة منومات تسمح لنا بأن نركن إلى السكون والدعة ، بل هى أدوات يجب أن نستعين بها فى التغيير من صفحة هذا العالم . وبعبارة أخرى ، فإن النظريات ليست سوى ذرائع أو وسائل Instruments تعبر عن تكيف الفكرة مع الواقع ، دون أن يكون فى ذلك أى كشف عقلى مجرد أو أى حل

نظرى خالص — ويذهب وليم چيمز أيضا إلى أن المنهج العملى فى جوهره معارض للنزعات العقلية ، لأنه لا يسلم مطلقا بأن ثمة « حقيقة » فى ذاتها ، أو أن هناك عقلا مطلقا ليس على الواقع سوى أن يخضع لمنطقه أو أن يتطور على أساسه . وهكذا نرى أن المنهج العملى هو عبارة عن صراع عنيف ضد فكرة « الحقيقة » La Vérité على نحو ما تصورتها الفلسفات المثالية التقليدية .

نظرية چيمز فى الحقيقة :

أراد وليم چيمز أن يطبق منهجه العلمى على مشكلة طبيعة الحقيقة ، فذهب إلى أن ما يحدد معنى الحقيقة . « Truth » على العموم إنما هو ما يترتب عليها من نتائج Consequences وإذا كنا نحن فى العادة نميز بين صدق القضية (من حيث هى قول يكافئ فيه الإثبات الشيء المثبت) وبين مجموع العمليات التى لا بد من القيام بها من أجل امتلاك تلك الحقيقة أو من أجل التوصل إلى معرفة صحتها ، فإن الفلسفة العملية ترفض مثل هذا التمييز ، وتذهب إلى أن الحقيقة ليست مجموع تلك العمليات . فالنظرية الصحيحة إن هى إلا تلك النظرية التى تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة . وهكذا يمكننا أن نقول بصفة عامة إننا نعرف أى موضوع من الموضوعات معرفة حقيقية ، حينما نقوم بالفعل ، أو حينما نستطيع أن نقوم على الأقل ، بتحقيق تلك العمليات التى من شأنها أن تنتقل بنا من تجربتنا الراهنة إلى تجربة أخرى جديدة تأتى بنا مباشرة أمام الموضوع المراد معرفته . وعلى ذلك ، فإن الفكرة الحقيقية ليست بمثابة صورة مطابقة للشيء ، بل هى بالأحرى عبارة عن فكرة من شأنها أن تقودنا إلى إدراك ذلك الشيء .

بيد أننا نجد عند چيمز تعريفا آخر للحقيقة يختلف عن التعريف السابق من بعض النواحى ، إذ نراه يقول إن القضية لا تكون صحيحة (أو حقيقية) إلا إذا كان فى قبولنا لها ما ينتهى بنا إلى نتائج مرضية ، أعنى أن صدق القضية رهن بما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد البشرى ، بسيطة كانت أم معقدة . وبينما نجد أن التعريف الأول للحقيقة لا يكاد يخرج بنا عن مجال

الإدراك المباشر للموضوع ، باعتبار أن هذا الإدراك هو المرحلة الأخيرة فى صميم تلك العملية التى نسميها باسم « الحقيقة » Truth ، نرى أن التعريف الثانى يكاد يكون مستقلا تمام الاستقلال عن كل إشارة إلى الإدراك ، إذ الإحالة هنا إلى فكرة الاختبار أو الامتحان Épreuve ، أعنى امتحان الفكرة عن طريق التطبيق أو الاختبار العملى ، بحيث إن الخطأ نفسه ليبدو هنا ضربا من الفشل أو الخسارة . وبهذا المعنى الأخير تصبح « الحقيقة » أقرب ما تكون إلى « الاعتقاد الحيوى La croyance vitale على نحو ما فهمه نيومان Newman وتلك فكرة لا يستبعد أن يكون وليم چيمز قد أخذها عن والده هنرى چيمز (ذلك العالم اللاهوتى النازل من سلالة إمرسون) . وعلى كل حال فقد ذهب چيمز إلى أن الحق لا يكون حقا إلا إذا كان فى خدمة الخير ، كما ذهب أيضا إلى أن الحقيقة الحية ليست فكرة تنتقل من ذهن إلى آخر ، بل إنما الحياة وحدها هى التى تفصل فى قيمة الحقائق
(E. Bréhier : «Histoire de la Philosophie », r. II., P. 1040)

ولو أننا أردنا أن نعرف الأصل فى نظرية چيمز فى الحقيقة ، لوجدنا أن نزعة چيمز التجريبية هى التى دفعته إلى جعل « الحقيقة » ضربًا من « التحقق » Vérification ، كما هو الحال فى العلوم مثلا . والواقع أن كل الحقائق العلمية إن هى إلا مجرد فروض نتحقق من صحتها عن طريق ملاحظة التجارب الجزئية وليست أشد النظريات العلمية احتمالا وانسجاما سوى مجرد فروض ، إلى أن نتثبت من صحتها بالرجوع إلى وقائع ملاحظة . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى سائر تصوراتنا ومفهوماتنا فإنه لابد من أن نخضعها لحكم التجربة ، حتى نتحقق من صحتها علميًا . فإذا ما طبقنا على المعانى والتصورات والأفكار هذا المنهج التجريبى ، كان فى استطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة والقضايا الكاذبة ، لأن « الحقيقة ليست سوى اسم الجنس الذى ينطبق على كافة أنواع الأفكار ذات القيمة العمليـة المحددة ، مما نتحقـق عمليـا من تأثيره فى مجال التجربة » . وهذا ما يعنيه وليم چيمز حينما يقول إن « الحقيقة » لا تعنى فى مجال

الأفكار والمعتقدات شيئا آخر سوى ما تعنيه فى مجال العلم . والواقع أن الأفكار نفسها إنما هى أجزاء من التجربة ، وهى لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تعيننا على أن نكون علاقات مرضية جديدة مع أجزاء أخرى من التجربة . فللحقيقة إذن طابع ذرائعى Instrumental (على حد تعبير ديوى) ، لأن وظيفة الحقيقة تنحصر فى الربط بين أجزاء تجربتنا ربطا عمليًا مرضيًا ناجحًا . وهكذا يقرر چيمز مع مدرسة شيكاغو أن صدق الأفكار إنما يعنى قدرتها على العمل أو على أداء وظيفة : Truth in our ideas means their power to "work" .

لقد كان الفلاسفة القدامى يتوهمون أن هناك عالما معقولا ، فوق الزمان والمكان ، فيه توجد كل الحقائق الممكنة ، فكانت القضايا الإنسانية فى نظرهم صادقة بقدر ما تجىء مطابقة لتلك الحقائق الأزلية . ولما جاء المحدثون أنزلوا الحقيقة من السماء إلى الأرض ، ولكنهم ظلوا يرون فى الحقيقة شيئا سابقا على أحكامنا وقضايانا . وما مهمة العلم فى نظر المحدثين سوى الكشف عن الأشياء والوقائع ، إذ بذلك يتسنى لنا أن نخرج الحقيقة من مكمنها وأن نلقى عليها من الضوء ما يكفى للوقوف على قوانين الأشياء . وبهذا المعنى ظل المحدثون ينظرون إلى الوقائع على أنه كل منظم متماسك تسود بين أجزائه رابطة منطقية هى الحقيقة نفسها . ولكن التجربة — على نحو ما رآها چيمز — لا تكشف لنا عن أى شىء من هذا القبيل : إذ أن العالم كما رأينا ليس وحدة متماسكة ، بل هو مجموعة من الأشياء التى تتطور وتتغير فى صيرورة مستمرة وزمان حى متجدد .. وإذا كان الرأى التقليدى القائم على فكرة الثبات يعرف الحقيقة على أساس تطابقها مع شىء موجود من ذى قبل ، فإن وليم چيمز لا يرى فى الحقيقة مجرد نسخة مطابقة لما قد كان أو ما هو كائن ، بل هو يرى أن الحقيقة تؤذن بما سيكون ، أو هى على الأصح تعد فعلنا لما سوف يكون . وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت الفلسفة التقليدية تميل إلى أن تجعل « الحقيقة » تنظر دائما إلى الخلف ، فإن الفلسفة العملية تجعلها تنظر دائما إلى الأمام . وقد لخص برجسون (فى المقدمة التى كتبها

للترجمة الفرنسية لكتاب وليم چيمز المسمى بالبرجماتزم) وجهة نظر چيمز فى الحقيقة فقال: « بينما ترى المذاهب الأخرى أن أية حقيقة جديدة إن هى إلا اكتشاف Découverte ترى الفلسفة العملية أنها اختراع « invention »(١) .

من هنا نرى أن « الحقيقة » فى نظر چيمز ليست « صفة ساكنة » أو « خاصية قارّة » Stagnant property فى أية فكرة من الأفكار ، بل هى أقرب ما تكون إلى حدث يعرض للفكرة فتصبح بمقتضاه صحيحة . وفى هذا يقول چيمز بصريح العبارة : « Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events » (P 201) فالفلسفة العملية (كما رأينا) لا تجعل من الحقيقة مجرد توافق بين أفكارنا والواقع ، بل هى تقرر أن الفكرة تصبح حقيقية حينما يثبت بالتجربة أنها فكرة صالحة مفيدة . والواقع أن الفلسفة العملية هى النتيجة المنطقية الضرورية للنزعة التجريبية . لأنه إذا كانت الحقيقة كامنة فى الإحساس وحده ، وإذا كان « التصور » Concept هو عبارة عن خلاصة تحكمية للتجربة الحسية ، فإن القيمة الوحيدة للتصور سوف تنحصر فى طابعه التحكمى Arbitraire من حيث هو ملائم أو محقق لغاية عملية . ومن جهة أخرى فإنه إذا كان « التصور » ذاتيا صرفا ، وإذا لم يكن ينطوى فى ذاته على حقيقة واقعية موضوعية ، فإن صحته لا يمكن أن تحدد إلا بالنظر إلى نتائجه ، أى بتطبيقه على الحقيقة الخارجية ، ومعرفة مدى نجاحه أو فشله فى هذا السبيل . وتبعًا لذلك فإن المذهب العملى Pragmatism لا بد أن يستحيل إلى مذهب تطبيقى Practicalism ينادى بامتحان الأفكار عمليًا لمعرفة قيمتها ، وأثرها ، وفائدتها ، وقوتها .

ويذهب چيمز إلى أننا لن نستطيع مطلقا أن نتجاوز نطاق التجربة ، فليس هناك موضع لأن نتحدث عن حقيقة مطلقة ، أو عن « شىء فى ذاته ، يكون

---

(١) Ch Bergson : « Introduction » : Verité et Réalité; dans « Le Pragmatisme » trad. franç, Paris, 1911. P. 11.

نطاق كل منهما فيما وراء الظاهرة . وهكذا يستبدل چيمز بتلك الحقيقة المطلقة ــ التى لن تغير منها أية تجربة مستقبلة كائنة ما كانت ، حقائق متغيرة نتحقق من صحتها عن طريق التجربة ، ونتثبت من صحتها بالرجوع إلى نتائجها العملية . وما دامت « الحقيقة » Truth هى « التحقق » Verification ، فإن الأفكار الحقيقية إنما هى عبارة عن أفكار موجهة ، أو فروض ناجحة ، أو عمليات مثمرة . وليس من المهم أن تكون ثمرة الفكرة مباشرة ، إذ قد لا نستطيع أن نتوصل إلى النتائج العملية المترتبة على فكرة ما من الأفكار بطريقة سريعة مباشرة ، دون أن يكون فى ذلك ما ينفى عن تلك الفكرة طابع « التحقق » أو إمكانية التحقق Verifiability على الأقل . والواقع أننا كثيرًا ما نكفى أنفسنا مئونة التحقق من الكثير من أفكارنا العادية ، اكتفاء بهذه الإمكانية (إمكانية التحقق) التى نحن على ثقة منها . ولهذا فإن چيمز يقرر أن معظم الحقائق تعيش على نظام مالى قوامه الاستدانة Credit system وتظل أفكارنا ومعتقداتنا سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون تحد أو توجس ، مثلها فى ذلك كمثل أوراق النقد التى تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل الناس يتداولونها فيما بينهم (« Pragmatism », P. 207) .

ولو أننا أنعمنا النظر فى مذهب چيمز فى « الحقيقة » Truth ، لوجدنا أنه يستعمل كلمة « نتائج » Consequences بمعنيين مختلفين ، مما يدلنا على أنه قد ظل متأرجحا بين المزاج الخشن Tough - minded والمزاج الرقيق : Tender - minded . أما المعنى الأول فهو ذلك الذى يقرر أن معنى أية قضية Statement هو عبارة عن نتائجها **المباشرة** التى يمكننا أن نتحقق منها عن طريق التجربة . وهذا هو ما قصد إليه بيرس فى الأصل بنظريته فى المعنى ، حينما ذهب إلى أنه حيث لا يكون ثمة نتائج عملية مباشرة ، فليس ثمة معنى . والمنهج العملى ــ مفهومًا على هذا النحو ــ هو وثيق الصلة بفلسفة الذرائع Instrumentalism وببعض الفلسفات الوضعية المعاصرة . ولو أخذنا بوجهة نظره ، لكان علينا أن نسلم بأنه ليس ثمة موضع لإثارة

الكثير من المشاكل الميتافيزيقية كمشكلة الله مثلا : لأنه سواء قلنا إن الله موجود أم قلنا إنه غير موجود ، فإنه لن يكون فى استطاعتنا عن طريق التجربة الموضوعية المباشرة أن نتحقق من وجود أى فارق حقيقى بين معنى هاتين القضيتين .

وأما المعنى الثانى لكلمة « نتائج » Consequences عند وليم جيمز فإنه يشير إلى النتائج **غير المباشرة** التى تترتب على الإيمان بفكرة أو التمسك بعقيدة . وفى هذه الحالة ليس للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة ، بل إن للإيمان بتلك القضية نتائج عملية مرضية . وبهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى الإيمان بالله على أنه ينطوى على معنى ، لأنه يحدث بالفعل اختلافًا كبيرا فى حياة المؤمن . بيد أن النتائج المترتبة على هذا الإيمان فى مجال التجربة ليست مستخلصة من القضية ذاتها ، أو من الواقعة المفترضة ، بل هى وليدة الاعتقاد بأن لهذه القضية أو الواقعة المفترضة مثل هذه النتائج . وبعبارة أخرى فإنه ليس وجود الله نفسه هو الذى يحدث فارقًا أو اختلافًا فيما يختبره الفرد فى مجال تجربته ، بل كل ما هنالك **أن اعتقاد** الفرد بوجود إلـه من شأنه أن يصبغ بصبغته الخاصة موقفه من الحياة ونظرته العامة إلى الوجود ، فيحدث نتائجه بطريقة غير مباشرة . وحينما يشعر المرء بالراحة أو السلوى لأنه على يقين من أن الله موجود ، فإن هذه الراحة أو تلك السلوى ليست هى معنى إيمانه بأن الله موجود ، وإنما هى مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الإيمان أو ذلك الاعتقاد « Belief » .

ومهما يكن من شىء ، فإن وليم جيمز قد فهم كلمة « نتائج » على نحوين مختلفين ، فوقع بذلك تحت تأثير كل من العقليتين الخشنة والرقيقة ، دون أن يستطيع التوفيق بينهما تمامًا . ولو أن جيمز بقى مخلصًا للمبدأ العملى على نحو ما وضعه بيرس ، لكان عليه أن يجعل محك صدق الأفكار هو الرجوع إلى نتائجها العملية المدركة Perceptual فى صميم التجربة . ولكنه وسع من معنى كلمة « نتائج » فأدخل فى نطاقها الآثار الوجدانية والغايات العملية ... إلخ . وهكذا أصبح « الحق » فى نظر جيمز يعبر عن « الملائم » Expedient فى مجال التفكير ، كما أن « الخير » هو « الملائم » فى مجال السلوك . وربما كان فى وسعنا أن

نفهم خطورة الثورة التى تحدثها مثل هذه النظرة إلى « الحق » لو أننا توقفنا قليلا عند بعض الأمثلة التى يقدمها لنا وليم چيمز نفسه فى هذا الصدد . ولنأخذ على سبيل المثال ذلك النزاع القائم بين المادية والروحية لكى نرى على أى الوجوه يريد المنهج العملى أن يفصل فيه . وهنا يمكننا أن نتساءل : ما الفارق بين نظرة الماديين إلى الكون ، ونظرة الروحيين إليه ؟ الواقع أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى « ماضى » هذا الكون ، فسنرى أنه يستوى فى ذلك أن نقول إن العالم هو من صنع المادة أو إنه من صنع روح إلـٰهية . وأما إذا نظرنا إلى هذا العالم الذى نعيش فيه ، ذلك العالم الناقص غير المكتمل الذى له مستقبل ، فسنرى أن هنالك فارقًا كبيرًا بين المادية والروحية . والواقع أن الفلسفة العملية تريد دائمًا أن تحول أنظارنا نحو المستقبل ، فما يعنيها من كل هذه المشكلة إنما هو أن تعرف نوع العالم الذى يعدنا به كل من المذهب المادى والمذهب الروحى . فإذا ما نظرنا إلى المشكلة على هذا النحو ، تبين لنا أن المذهب المادى هو عبارة عن فلسفة تفسر الظواهر العليا بالظواهر الدنيا . وتحدد مصير العالم بالرجوع إلى القوى الغاشمة العمياء الموجودة فى الكون . فالمذهب المادى يجعل مستقبل العالم رهنا بنظام آلى ، وهو بذلك ينكر وجود نظام خلقى أبدى فى صميم القوى الكونية ، بينما نجد أن الحاجة إلى نظام خلقى أبدى هى من أعمق حاجات القلب البشرى . وأما المذهب الروحى ، فإنه إذ يقرر أن الروح ليست مجرد مظهر بسيط من مظاهر الكون ، بل هى قوة فعالة تعمل فى صميم الكون وتساهم بنشاطها الخاص فى التغيير من صفحة العالم ، فإن يفتح أمام آمالنا الإنسانية الواسعة أفقا رحبًا يتجاوب مع حاجات القلب البشرى . وهكذا نجد « أن العقيدة الروحية فى شتى صورها من شأنها دائمًا أن تقودنا إلى عالم ملىء بالوعود والأمانى ، بينما تغرب شمس المادية فى محيط هائل من الحسرة وخيبة الأمل »[١] . : (W. James)

(١) إليك نص عبارة چيمز بالإنجليزية : "Spiritualistic faith in all its forms deals with a world of **promise**, while materialism's sun sets in a sea of disappointment." ("**Pragmatism**", p. 108.)

''Pragmatisme'', trad. franç., P. 109.)

من هذا نرى أن المنهج العملى (على حد تعبير چيمز نفسه) من شأنه أن يضع حدًا لتلك المناقشات الميتافيزيقية التى لا سبيل إلى الفصل فيها بأية طريقة أخرى . فهل تقول مثلا بأن العالم واحد أم كثير ؟ وهل نقول بأنه محكوم بالقضاء والقدر أم أنه قائم على الحرية ؟ وهل نقول بأنه مادى أم روحى ؟ كل هذه المسائل الميتافيزيقية هى فى نظر چيمز مما يصعب الفصل فيه عن طريق النظر العقلى وحده ، فلنرجع إذن إلى التجربة لكى نتحقق من النتائج العملية التى تترتب على القول بهذا المذهب أو ذاك . وأما حيث لا توجد فوارق عملية بين المذهب ونقيضه ، فإن معنى هذا أنهما متساويان (كما سبق لنا القول) وبالتالى فإنه ليس ثمة معنى لإثارة أى نزاع حول صحة الواحد منهما دون الآخر ! وعلى ذلك ، فإن المنهج العملى يريد أن يفصل فى المناقشات الميتافيزيقية العقيمة بالرجوع إلى نتائجها العملية وآثارها المباشرة وغير المباشرة . (''Pragmatism'' P. 45) والحق فى نظره لا بد أن يكون ملائما ، مفيدا ، مرضيًا ، متلائمًا مع غيره من الحقائق . فليست « المنفعة الفردية » هى محك صدق الفكرة ، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع غيرها من الأفكار العامة التى ثبتت صحتها عمليًا . وعلى الرغم من أن چيمز يهيب بإرادة الاعتقاد (كما سنرى بعد حين) فإنه لا يدع الاعتقاد رهنًا بإرادة تعسفية تقول للشىء كن فيكون ، بل هو يرى أن كل اعتقاد لا ينسجم مع غيره من الاعتقادات لا بد أن يكون اعتقادًا خاطئًا . ولكننا سنرى مع ذلك أن چيمز سيجعل للاعتقاد دائرة خاصة فيها تصبح الحقيقة قابلة للتغير باكتشافنا لوقائع جديدة ، كما تصبح أيضًا مسألة قابلة للزيادة أو النقص A matter of degree . وهنا سيأخذ المذهب العملى صورة « فلسفة إرادية » . تأبى أن تجعل من العقل الحكم المطلق الذى يفصل فى صحة الحقائق ، لكى تهيب بالإرادة والعواطف مسلمة بما لها من حق مشروع ، حتى فى مجال الاعتقاد نفسه .

إرادة الاعتقاد عند وليم چيمز :

يذهب وليم چيمز إلى أن هناك أفكارًا ليس فى استطاعتنا أن نحكم عليها بأنها صحيحة أو كاذبة ، لأن المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة تمامًا فى دائرتها .

فماذا ينبغى أن يكون موقفنا بالنسبة إلى مثل هذه الأفكار ؟ هل ينبغى علينا أن نتوقف عن الحكم عليها ، أم هل يحسن بنا أن نفترض عدة فروض من أجل تفسيرها ؟ الواقع أننا لا نستطيع أن نحيا أو أن نفكر ، دون قدر من الإيمان أو الاعتقاد ، وليس الاعتقاد إلا مجرد فرض ناجح Working hypothesis . فلماذا لا نلتجئ إلى « إرادة الاعتقاد » حيث يعسر الوصول إلى بداهة عقلية يقينية ؟ ألا يحدث أحيانا أن يكون « الاعتقاد » نفسه عاملا فعالا من عوامل « تحقق » ما نؤمن به أو ما نعتقده ؟ إن اعتقادك بأمانة شخص قد يكون هو الكفيل ببث روح الأمانة فى نفسه ، كما أن ثقتك به قد تجعل منه شخصًا جديرا بالثقة حقا — فلماذا لا نقول إن هناك حالات فيها يخلق « الإيمان » Faith نفسه وسائل تحققه ، بحيث يصح القول بأن الفكرة تولد الواقعة ، كما أن الرغبة تولد الفكرة ؟
«Thought becomes father to the fact, as the wish was father to the thought»:

إن البعض ليظن أن كل ما لدينا من معتقدات يقوم على بداهة موضوعية قوامها المنطق والنظر المجرد Pure insight ، ولكن الواقع أن للإرادة دخلا كبيرا فى معظم ما ندين به من معتقدات . فنحن لسنا موجودات عقلية محضة تتولد كل معتقداتها عن اقتناع عقلى وبداهة منطقية ، بل إن عامل « الاختيار » Option هو الذى يحدد اعتقادنا Belief إلى حد كبير . ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح فى معظم آرائنا ومعتقداتنا ، بل إننا حتى إذا اعتقدنا أن هناك حقا ، وأن عقلنا ميسر لإدراك هذا الحق ، فإن هذا الاعتقاد نفسه إن هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيها بعض عناصر إرادية وأخرى اجتماعية . وحينما نجد أنفسنا بإزاء ضرورة عملية تقتضى منا أن نختار ، فلا نسارع إلى الاختيار ، بل نؤثر أن نعلق الحكم ، فإننا هنا لا نمتنع تمامًا عن الاختيار ، بل نحن نختار بالفعل عدم الاختيار ، وبذلك نعبر عن اتجاه إرادى من نوع خاص . ومهما يكن من شىء ، فإننا لا نكف مطلقا عن امتحان معتقداتنا عن طريق التجربة نفسها ، بدليل أننا نختبر آراءنا فى مجال التطبيق العملى ، فنعدل منها أو نحتفظ بها أو نستبدل بها غيرها . ولا تقاس قيمة معتقداتنا بمعرفة الأصل الذى

صدرت عنه Terminus a quo ، بل بمعرفة الغاية التى أفضت إليها Terminus ad quem . فليس المهم أن نعرف من أين استقيت الفروض التى تأخذ بها ، بل المهم أن نعرف ما إذا كانت فروضًا ناجحة توصلك بالفعل إلى نتائج عملية مرضية . (Cf. W. James : "The Will to believe", 1915, P. 1 – 31)

إن ما يكون العالم فى كل لحظة من لحظاته هو فى نظر جيمز معتقداتنا نحن : فإن الطابع الذى يأخذه العالم يتوقف إلى حد كبير على إيماننا نحن ؛ بل ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن ما هو كائن يتوقف إلى حد غير قليل على ما ينبغى أن يكون . وهنا يوجه جيمز نظرنا إلى أن العالم ـــ فى جانب كبير منه ـــ ناقص ومرن Plastic ؛ وفى هذا الجانب بالذات مجال أوسع للفعل الإنسانى الذى لا بد له من أن يغير من مجرى الوقائع . والإيمان الفردى إنما يقوم فى عالم ناقص متكثر : إذ هنالك يمكن للاعتقاد أن يعمل عمله وأن يساهم بشكل فعال فى التغيير من صفحة هذا العالم . وماذا عسى أن تكون إرادة الاعتقاد إن لم تكن تعبيرًا عن قدرة الإرادة الإنسانية على الفصل فى الكثير من المسائل الأخلاقية والدينية بالرجوع إلى التجربة نفسها ، حيث يستحيل على العقل أن يقدم لنا من الأدلة النظرية ما يكفى للفصل فى تلك المسائل ؟

إن البعض ليؤثر الامتناع كلية عن البحث عن الحق ، خشية الوقوع فى الخطأ ، وأما الفيلسوف العملى فإنه يعرف أن البحث عن الحق مهمة خطيرة لا بد فيها من الجرأة والمخاطرة ، ولهذا فهو لا يريد تعليق الحكم ، بل يؤثر الوقوع فى الخطأ عن الامتناع كلية عن البحث . ومتى استطاع الإنسان أن يعثر على الحق مكفولا بشتى الضمانات ، حتى يتوقف عن الحكم بدعوى أنه ليس ثمة بداهة يقينية أو ليس ثمة ضمان لصحة معتقداتنا ؟ إن الحياة لا تحتمل أدنى تأخير ، فلماذا لا نعمل واضعين حياتنا نفسها بين أيدينا ، حتى ندع للتجربة نفسها أن تفصل فى معتقداتنا وآرائنا ومبادئ أفعالنا ؟ ... إن « الحقيقة » كما يراها دعاة البرجماتزم هى بمثابة مهمة أو مشروع Entreprise فهى تتطلب جهدًا فعالا ، لا مجرد انتظار سلبى فيه نتوقع ورود البداهة أو اليقين أو الاقتناع ! وليس فى استطاعة الجراح الذى لا يعرف ما إذا كانت العملية التى سيقوم بها كفيلة بإنقاذ

حياة المريض أم لا ، أن يتوصل إلى الحقيقة بالتوقف عن الحكم ، بل لا بد له من أن يتخذ فرضا محتملا يعمل بمقتضاه . وفضلا عن ذلك ، فإن التجربة تشهد بأننا إذ عاملنا شخصًا على أنه عدو ، فإن هذا قد يخلق منه عدوًا بالفعل ، وإذا عاملناه على أنه صديق ، فإن هذا قد يجعل منه صديقا بالفعل . أفليس فى هذا أكبر دليل على أن العامل الذاتى للإرادة فى مثل هذه الحالات هو الذى يميز بين قضية وأخرى ؟ إن أى مشروع نريد أن نحققه ليس فى ذاته بناجح أو فاشل ، إلى أن نعمل ، فيتبين للجميع بوضوح أن الإرادة التى تعتقد أن مشروعها ناجح هى الكفيلة بأن تجعله ينجح بالفعل . أفليس معنى هذا أن إيماننا بواقعة من شأنه إلى حد كبير أن يساعدها على التحقق ؟

إن العالم — على نحو ما يتصوره جيمز — حقيقة مرنة فيها مجال واسع للإيمان أو الاعتقاد ، بل هو واقعة حية فيها من الفوضى أو الاضطراب ما يستلزم وجود الإنسان . فنحن ضروريون للتغيير من صفحة هذا العالم ، بل ربما كانت طبيعتنا البشرية نفسها قد جعلت لهذا الكون المضطرب الذى لن يلقى خلاصه إلا على أيدينا نحن ! ولكننا لا يمكن أن نضمن لأنفسنا النجاح مقدمًا فى هذا العالم ، لأننا نعيش فى عالم متقلب متغير لا يقدم لنا مثل هذه الضمانات ! فالكون الذى يصفه لنا جيمز هو كون ملىء بالقلق والصراع والمخاطرة ، وليس فيه موضع للثقة أو الأمن أو الاطمئنان . ولكن حياتنا مع ذلك هى معركة حقيقية ، لأن انتصاراتنا هى انتصارات للعالم نفسه ، وهزائمنا هى هزائم كونية بمعنى الكلمة . وإذا كان وليم جيمز قد علق أهمية كبرى على إرادة الاعتقاد ، فذلك لأنه قد تصور أفعالنا على أنها نقط تحول هامة فى مجرى العالم نفسه ، كأن العالم ينمو بنمونا ، أو كأنه يتغير فينا وبنا .

مشكلة الشر :

لقد رأينا كيف جعل جيمز للإرادة دورًا فعالا فى صميم الدراما الكونية ، فليس عجبا أن نراه يقرر أن مشكلة الشر ليست نظرية تحل بقولنا إن الشر عدم أو نقص أو لا وجود ، بل هى مشكلة عملية لا سبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسها من أجل التحقق من أن فى استطاعتنا بالفعل أن نجعل من العالم شيئا خيرًا . فليس العالم شرا محضا كما يزعم أنصار التشاؤم ، وليس هو خيرًا محضا كما يزعم دعاة التفاؤل ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن ، بشرط أن تصح عزيمتنا